

¿EXISTE UN PRINCIPIO ÉTICO DE AUTONOMÍA? CONSIDERACIONES A PARTIR DE LA BIOÉTICA CONTEMPORÁNEA

Carlos I. Massini-Correas

1. UNA FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO

Para llevar a cabo una consideración valorativa de la bioética contemporánea, resulta necesario reconocer ante todo que ella se caracteriza por ciertas notas fundamentales: (i) se trata de una concepción ética de carácter *principalista*, es decir, centrada en principios normativos de carácter general; (ii) la investigación y los desarrollos acerca de estos principios se orientan principalmente a la *búsqueda de soluciones a los dramáticos problemas* que se plantean en el ejercicio de la medicina contemporánea y en la práctica de las biotecnologías surgidas en la segunda mitad del siglo XX; “esta versión de la moral – escribe Martínez Barrera – centra sus esfuerzos en la búsqueda de máximas o normas para la acción que puedan ser aplicadas del mismo modo como se aplica una regla técnica a un problema técnico, o una respuesta exacta a un problema físico”; (iii) en esta concepción ética de principios orientados a la solución de problemas, se suele aceptar de modo acrítico, canónico y dogmático², la existencia de *tres principios bioéticos*: de beneficencia, de autonomía y de justicia, que proveerían en principio soluciones para todos los problemas que se plantean en el ámbito de aplicación de la bioética³.

En el marco de esta concepción bioética principalista, ha adquirido especial importancia el llamado “principio de autonomía”, según el cual cada sujeto no sólo puede escoger libremente los cursos de acción a realizar, sino que, además, el criterio

1 Martínez Barrera, J., *La razón bioética y sus límites*, Santa Fe, UCSF, 2001, p. 31. Afirma en este punto Ana Marta González, que “afrontar las cuestiones morales en términos de conflicto es un proceder frecuente en las éticas normativas, que encuentra cierto respaldo en la experiencia humana de la perplejidad moral: qué hacer cuando todos los cursos de acción posibles parecen presentar inconvenientes morales serios: cómo actuar entonces”; González, A.M., *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 66-67. Vide, también: Padrón, H., *Tecnociencia y Ética*, Mendoza, UNC, 1994.

2 Como un modelo de este tipo de aceptación, vide Gafo, J., *10 Palabras Clave en Bioética*, Estella, Ed. Verbo Divino, 1993, pp. 17 ss.

3 Acerca de estos principios, vide: Massini Correás, C.I., “De los principios éticos a los bioéticos: consideraciones sobre el principio de autonomía”, en *Persona y Derecho*, N° 41, Pamplona, 1999, pp. 417-440.

4 Vide, Tristram Engelhardt, H., “Autonomy: The Cardinal Principle of Contemporary Bioethics”, en AA.VV., *Bioethics & Biolaw. Vol. II. Four Ethical Principles*, P. Kemp et Alii, Copenhagen, Etik & Ret, 2000, pp. 35-46. Allí escribe: “La autonomía como permiso identifica, por lo tanto, a la condición de elaborar lo correcto, no un bien, ni un objetivo o una circunstancia valiosa”(p. 37).

de corrección o incorrección de esas acciones resulta establecido por el mismo sujeto⁴. Aplicado este principio al ámbito bioético, tiene como resultado la afirmación de que la decisión autónoma, es decir, libre con libertad de albedrío, del sujeto de las prácticas médicas, es la que establece en definitiva la licitud de esas prácticas. Si nos remitimos a uno de los manuales canónicos en la materia, el de Beauchamp y Childress⁵, allí podremos leer que la autonomía consiste en “la regulación personal de uno mismo, que es libre tanto de interferencias personales de otros, como de las limitaciones personales, como de una comprensión inadecuada, que impidan una elección significativa. El individuo autónomo actúa libremente de acuerdo a un plan elegido por él mismo, del mismo modo que un gobierno independiente maneja sus territorios y establece sus políticas”⁶.

De este párrafo de Beauchamp y Childress surgen con bastante claridad las dos dimensiones principales que se otorgan habitualmente al concepto de autonomía: (i) la de libertad de elección del sujeto entre diferentes cursos de acción; y (ii) la de la aptitud de ese mismo sujeto para establecer el “plan de gobierno” de su propia vida, es decir, de autorregular de modo radical y completo su conducta, estableciendo los valores a los que ella deberá sujetarse en cuanto a su corrección o incorrección moral. Es a esta última dimensión de la autonomía personal – que la visualiza como autorregulación o autolegislación⁷ - a la que dedicaremos los análisis que siguen, ya que ésta es la que plantea una serie de aporías y perplejidades que deben ser resueltas si se quiere comprender de qué se está hablando cuando se hace referencia a los principios de la bioética y qué principios deben defenderse para que esta nueva disciplina alcance el rigor y la objetividad que exigen la regulación y dirección de la conducta humana en el ámbito biomédico.

2. SOBRE LA GÉNESIS DEL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

La comprensión del llamado “principio de autonomía” se facilitará enormemente si se hacen, de modo breve, algunas someras referencias a sus orígenes intelectuales, fundamentalmente, a la formación del concepto mismo de “autonomía” que se encuentra en la base de la formulación de ese principio. En este sentido, la gran mayoría de los autores reconocen que la noción de autonomía, entendida como la capacidad constitutiva del sujeto de darse a sí mismo sus propias reglas morales, con independencia de cualquier referencia a una realidad distinta del sujeto mismo, tiene un origen estrictamente moderno. “El concepto de autonomía - escribe Gerard Vilar – como facultad y rasgo normativo distintivo de los individuos, es probablemente el concepto central de la Ilustración europea. Este se entendió como (significando) un sujeto que se libera de la tutela de la autoridad de los poderes tradicionales y se atreve a pensar, a legislar, a gozar y a crear por sí mismo, libremente...”⁸.

Por su parte, J.B. Schneewind coloca los orígenes de la noción más lejos, en los *Ensayos* del escéptico francés Michel de Montaigne, pero reconoce que es recién en el siglo XVII cuando “el derecho natural moderno partió de la afirmación de que los individuos tienen derecho a determinar sus propios fines y que la moralidad abarca las con-

5 Beauchamp, T.L. & Childress, J.F., *Principles of Biomedical Ethics (PBE)*, 4ª Ed., New York – Oxford, Oxford U.P., 1994.

6 *PBE*, p. 121.

7 Vide. Platts, M., *Sobre uso y abusos de la moral. Ética, SIDA, sociedad*, México, UNAM – Paidós, 1999, pp.50 ss.

8 Vilar, G., “Autonomía y teorías del bien”, en AA.VV., *Cuestiones Morales*, ed. O. Guariglia, Madrid, Trotta, 1996, p. 51.

diciones en las que mejor pueden perseguirse éstos”⁹. Pero no obstante reconocer este origen, Schneewind atribuye la formación definitiva del concepto de autonomía ética y su difusión a la filosofía moral ilustrada, en especial a las ideas de Locke¹⁰, Hume, Rousseau y Kant.

En lo que a Hume respecta, su contribución a la formulación y justificación del principio de autonomía consistió en la defensa de dos doctrinas principales: (i) el haber denunciado como una *falacia* la posibilidad de fundar proposiciones normativas a partir de proposiciones de carácter teórico, en especial, de afirmaciones acerca de la naturaleza humana; la falacia de esta pretendida “falacia” ha sido defendida por el autor de este ensayo en otro trabajo, al que remitimos en razón de la brevedad¹¹; (ii) la de haber colocado la moralidad o inmoralidad de los actos – su carácter virtuoso o vicioso – en la aceptación o rechazo por parte de los sujetos morales: conforme a esto, resultarían virtuosas aquellas acciones que generan en el sujeto un sentimiento de aceptación y viciosas las que provocan un sentimiento de rechazo¹². Está claro que, conforme a estas dos afirmaciones, la raíz de la corrección o incorrección de las acciones deja de estar en su adecuación o no a una regla racional fundada en la naturaleza de las cosas humanas, tal como lo concebía la ética clásica, para radicar exclusivamente en las afecciones del sujeto, en especial en sus sentimientos de aprobación o rechazo¹³.

Pero quien formuló explícitamente y por primera vez el principio de autonomía fue indudablemente Immanuel Kant, quien, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, proclamó de modo canónico a “la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad”¹⁴. Para Kant, siguiendo en este punto una temática abierta por Juan Jacobo Rousseau¹⁵, “la autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución de los objetos del querer). El principio de autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal”¹⁶. Y en otro lugar sostiene que “si miramos hacia atrás a todos los esfuerzos emprendidos siempre y hasta ahora para encontrar el principio de la moralidad, nada tiene de extraño el por qué hayan tenido que fallar en su totalidad: se veía al hombre atado por su deber a leyes, pero a nadie se le ocurrió que está sometido *solamente a su legislación propia* y sin embargo *universal*, y que está *atado* solamente a obrar en conformidad a su propia voluntad, que es, sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora”¹⁷.

9 Schneewind, J.B., “La filosofía moral moderna”, en AA.VV., *Compendio de Ética*, ed. P. Singer, Madrid, Alianza, 1995, p. 219.

10 Vide: Kemp, P., “Four Ethical Principles in Biolaw”, en AA.VV., *Bioethics & Biolaw*..., cit., pp. 16 ss.

11 Massini Correas, C.I., *La falacia de la “falacia naturalista”*, Mendoza, EDIUM, 1993.

12 Vide Norton, D.F., “Hume, Human Nature and the Foundations of Morality”, en AA.VV., *The Cambridge Companion to Hume*, ed. D.F. Norton, Cambridge, Cambridge U. P., 1998.

13 Vide. Cléro, J-P., “Le sens moral chez Hume, Smith et Bentham”, en AA.VV., *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Paris, PUF, 2000, pp. 81-112.

14 Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (FMC)*, edición bilingüe a cargo de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, 440, 15.

15 Vide en este punto: Abbà, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1996, pp. 96-97. Escribe allí este autor que “Kant toma prestado de Rousseau el diagnóstico del problema práctico, así como también la sugerencia de su remedio: esto es, la idea de una voluntad libre que acepta como ley sólo aquella que se da a sí misma y que la obedece sólo por el motivo de tratarse de una ley, pero extiende este concepto de autolegislación o autonomía desde la ley política a la ley moral”; p. 97.

16 FMC, 440. 16-20.

17 FMC, 432, 25-31.

De los textos precedentes, así como de muchos otros concordantes con ellos, se desprende que, para el Filósofo de Königsberg, el “principio de autonomía” por él formulado, puede caracterizarse por las dos notas siguientes: (i) el fundamento radical del deber moral reside en la voluntad o razón práctica del mismo sujeto obligado, expresado a través de una “legislación propia”; (ii) no obstante esto, esa voluntad – razón práctica, para ser el fundamento del deber, debe cumplir con un test o prueba: el de la universalidad de sus mandatos. Dicho de otro modo, no cualquier voluntad del sujeto es capaz de generar deberes morales, sino sólo aquella que reviste el carácter de universalidad; expresado en términos del mismo Kant, aquella que responde estrictamente al imperativo categórico: “obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”¹⁸.

Estos textos kantianos han sido objeto de un esclarecedor comentario de Antonio Millán-Puelles: “Comprobamos así – escribe el filósofo español – de indiscutible manera, tanto la atribución kantiana de la autonomía moral al hombre, cuanto que esta atribución le es hecha por Kant al hombre en virtud de la capacidad que este posee de ser legislador universal. A la afirmación de la capacidad de ser legislador universal, le añade Kant la afirmación de un requisito que determina y limita a esta capacidad, a saber, el sometimiento del hombre a esa misma legislación que él mismo pone. Mas este sometimiento no impide la autonomía, porque no es la sumisión a leyes que le vienen de fuera, sino a las que él mismo se da. Pero a su vez, la autonomía en cuestión es cosa enteramente diferente de una capacidad de dictar leyes arbitrarias o caprichosas, porque consiste, de una manera esencial, en un poder universalmente legislativo, es decir, en un poder de dictar leyes que no están inspiradas por intereses o apetencias particulares, las cuales no podrían dejar de restringir su valor objetivo”¹⁹.

Dicho en otras palabras, la autonomía entendida en el sentido kantiano no es la que corresponde a cada sujeto en cuanto individuo, en cuanto sujeto empírico, ni puede tampoco ser objeto del mero capricho subjetivo, sino que se trata de una cualidad que corresponde a la *razón pura práctica*, desvinculada de los apetitos y de las inclinaciones y ordenada intrínsecamente a la formulación de leyes universales²⁰. Aquí se ve claramente la estrategia elaborada por Kant para salvar, en el marco de la autonomía de la voluntad, el carácter irreductible e inexcusable de la obligación moral: se trata de la distinción en el hombre de dos dimensiones, la primera de las cuales es el *sujeto empírico*, movido por las inclinaciones y tendencias naturales y determinado a obrar por el objeto de sus apetitos; la segunda, es la que considera al sujeto en cuanto *sujeto racional o autónomo*, que establece la legislación moral conforme al imperativo categórico²¹.

Ha escrito en este sentido Giuseppe Abbà, que “el sujeto radicalmente libre llega a ser en la ética kantiana un *sujeto autónomo*. Esta transformación era requerida por el intento kantiano de mantener a la ley moral *sin* un Dios legislador, para imponer límites al sujeto utilitario y a la razón instrumental, conservando la voluntad radicalmente libre. El problema puesto en estos términos parece no tener otra solución que introducir la autonomía en la voluntad radicalmente libre: ella no reconoce otra ley que la ley de la razón, que ella misma se da espontáneamente a sí misma y a la cual se obliga. El

18 FMC, 421, 5.

19 Millán-Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, p. 424.

20 Vide. Vial Larraín, J.D., *Filosofía Moral*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 71 ss.

21 Es conveniente consignar que, además de esta distinción, Kant termina efectuando una remisión *sui generis* a Dios como fundamento de la obligación moral; este punto está muy precisamente estudiado por Millán Puelles, A., *o.c.*, pp. 413-421.

sujeto radicalmente libre y autónomo, puede en Kant ser unido al sujeto utilitario distinguiendo dos puntos de vista según los cuales considerar al agente humano. Según su carácter empírico, el agente humano es un sujeto utilitario, determinado por las inclinaciones de la naturaleza, los impulsos y las pasiones, hacia una forma subjetiva de felicidad y guiado por la prudencia; según su carácter inteligible y trascendental, el agente humano es pura razón, espontáneamente legisladora y motivante, y es, del mismo modo que la razón pura, una voluntad radicalmente libre de inclinaciones”²².

De este modo, es decir, desdoblado el sujeto, es como intenta Kant mantener, al mismo tiempo, la autonomía o autolegislación de la voluntad y la objetividad o trascendencia que requiere la existencia del deber moral. En efecto, si el filósofo prusiano no hubiera efectuado esta distinción y el sujeto de la autonomía fuera simplemente el sujeto empírico, movido por las pasiones e inclinado por sus intereses particulares, la autolegislación se diluiría en el mero capricho o la arbitrariedad y desaparecería el concepto mismo del deber moral; en otras palabras, un sujeto empírico que se impusiera como regla de su conducta lo que le viniera en gana y pudiera al mismo tiempo modificarla a su antojo, no estaría propiamente sujeto a ley moral alguna y desaparecería la realidad misma del deber moral²³. De aquí proviene entonces la necesidad de recurrir a la noción de sujeto racional, en un intento de otorgar a la ley moral la universalidad, la objetividad y la absolutidad de las que no puede carecer sin disolverse a sí misma en cuanto ley moral.

3. LA POSTERIDAD DE KANT Y LA TRANSFORMACIÓN DEL CONCEPTO DE AUTONOMÍA

A través de la ingeniosa construcción que hemos descrito sucintamente, Kant había logrado preservar tanto la autonomía constitutiva de la normatividad ética cuanto el carácter objetivo e incondicional – al menos para el sujeto racional – de los deberes morales. Ahora bien, la filosofía moral preponderante después de Kant conservó de este modelo la noción de autonomía como autolegislación moral, pero imbuida cada vez más del positivismo y del utilitarismo dominantes en los países anglosajones durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX²⁴, abandonó definitivamente la noción de un sujeto racional dotado de una voluntad pura práctica y distinto del sujeto empírico. En su lugar, la ética contemporánea dejó solamente al que Giuseppe Abbà llama *sujeto utilitario* o *sujeto liberal*, que se corresponde casi exactamente con el sujeto empírico kantiano, y al que se le atribuyó la autonomía de la que lo había privado el filósofo de Königsberg.

“Una versión mitigada del sujeto autónomo kantiano – escribe Abbà a este respecto – unido al sujeto utilitario, domina en las diversas teorías éticas liberales propuestas en la segunda mitad del siglo XX, sean ellas utilitaristas, contractualistas, neo-kantianas o fundadas sobre el discurso. Se trata del *sujeto liberal*, que, según varios estudiosos, es el que caracteriza a las sociedades modernas. Este sujeto liberal es portador de intereses, pero está ‘desvinculado’; esto significa que él decide ya sea sobre la moral a adoptar en la vida pública, ya sea sobre los valores, formas de vida y concepciones del bien o de la felicidad a adoptar en la vida privada: ninguna moral y ninguna

22 Abbà, G., *o.c.*, p. 257.

23 Vide. Benn, P., *Ethics*, London, University College London Press, 1998, pp. 108 ss.

24 Vide Canto-Sperber, M., *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994, pp. 41 ss.

concepción del bien son reconocidas por él como normas independientes de su propia decisión”²⁵.

Pero es necesario recalcar que la autonomía atribuida a esta nueva versión del sujeto moral no está ya desvinculada de las pasiones, intereses e inclinaciones del individuo, tal como lo había propuesto Kant, sino que, por el contrario, se encuentra constitutivamente sometido a ellas. Este nuevo sujeto moral es entonces a la vez *autónomo* y *empírico*, y es el que aparece como el centro de las más difundidas versiones de la teoría ética de nuestros días. Ha sostenido a este respecto Henry Veatch que no es muy exagerado decir que “la ética contemporánea ha llegado a estar dominada en gran medida por un paradigma único, que provee el marco conceptual para lo que puede ser descrito, al menos figurativamente, como la ‘ciencia normal’ del empeño ético contemporáneo (...). Más aún, lo que este paradigma a la moda significa, es poco más que una descripción de los seres humanos como animales apetitivos, inclinados a la persecución y gratificación de una indefinida variedad de deseos, impulsos e inclinaciones, teniendo realmente sólo una restricción principal en este comportamiento heterogéneo y dirigido a fines, a saber, la restricción ética de que, en la prosecución de los propios objetivos, se debe siempre ser cuidadoso, en la medida de lo posible, de no interferir con las otras personas en la prosecución de lo suyos”²⁶.

En este paradigma ético contemporáneo se ha perdido ya completamente lo que, en la teoría moral de Kant, intentaba salvar la objetividad e inexcusabilidad de los imperativos morales: la atribución de la autonomía a una dimensión del sujeto, la voluntad racional (*Wille*), distinta de aquella en la que radican las pasiones, sentimientos e inclinaciones, en suma, la arbitrariedad del sujeto individual (*Willkür*). Se arriba entonces de ese modo a lo que se puede llamar la *autonomía de la arbitrariedad*,²⁷ es decir, a la atribución al simple arbitrio – o al mero capricho – humano de la facultad de establecer las normas morales que habrán de valer para la regulación de ese mismo arbitrio²⁸. El único límite que se acepta para esta autonomía subjetiva, es el de respetar la misma autonomía de los demás sujetos, límite tomado fundamentalmente de la doctrina moral de John Stuart Mill, pero que claramente no puede ser justificado desde el punto de vista de la sola autonomía²⁹. Es cierto que Kant también había señalado este principio con anterioridad, pero lo había limitado exclusivamente al ámbito de lo jurídico, al de la actividad exterior referida a otros sujetos jurídicos y susceptible de coacción³⁰.

En definitiva, este es el paradigma o modelo ético que se encuentra en la base de la formulación actual del principio bioético de autonomía; efectivamente, en su difundido libro *La bioética en una sociedad liberal*, Max Charlesworth sostiene que “la idea de autonomía está bastante clara. Significa simplemente que si voy a actuar de una forma ética o moral, debo elegir por mí mismo lo que voy a hacer (...). Como ya se ha defendido – escribe más adelante – tenemos como agentes morales el derecho a controlar y determinar el curso de nuestra vida y decidir cómo viviremos (sujetos, por

25 Abbà, G., *o.c.*, p. 261.

26 Veatch, H., “Is Kant the Grey Eminence of Contemporary Ethical Theory?”, en *Ethics*, N° 90-2, Chicago, 1980, p. 218.

27 Vide: Serna, P., “El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo de fin de siglo”, en AA.VV., *El derecho a la vida*, ed. C.I. Massini Correás y P. Serna Bermúdez, Pamplona, EUNSA, 1988, pp. 43 ss.

28 Vide. Massini Correás, C.I., “Verdad, libertad y el paradigma ético contemporáneo”, en *Sapientia*, N° 206, Buenos Aires, 1999, pp. 427-435.

29 Mill, J.S., *On Liberty and Other Writings*, ed. S. Collini, Cambridge, Cambridge U.P., 2000, pp. 13 ss.

30 Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, ed. A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994, A, 231. Allí escribe Kant: “... la ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal...”.

supuesto, a no infringir los derechos de los otros para que puedan hacer lo mismo). Esto es lo que quiere decir la autonomía personal³¹. Como se percibe claramente en este texto, quien es titular de la potestad de “determinar el curso de nuestra vida y decidir cómo viviremos”, es el sujeto individual y concreto y no el “sujeto racional” imaginado por Kant. Además, también reaparece aquí el principio de Kant – Mill que proscribire la interferencia con la autonomía de los demás en el ejercicio de la propia, principio que, como ya se dijo anteriormente, no se sigue justificadamente del sólo principio de autonomía.

4. LAS APORÍAS DEL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA: (I) LA CUESTIÓN SEMÁNTICA

Ahora bien, a pesar de su enorme difusión y de la generalizada aceptación de que es objeto, el “principio de autonomía”, ya se trate de su aplicación en el campo de la bioética o de su consideración en la ética general, plantea varios y muy serios problemas de consistencia y justificación racional. El primero de estos problemas se plantea a partir de un dato que es puesto en evidencia por el análisis semántico³² del término “autonomía”: este dato es que ese nombre es polisémico, es decir, que significa varios conceptos distintos y designa varias realidades diversas entre sí. Pero el verdadero problema es que, a esta polisemia, se le agrega un uso indiscriminado de las diversas acepciones del término “autonomía”, en el que se utiliza muchas veces como sinónimas a las que son significaciones claramente diversas y hasta contradictorias.

Un esclarecimiento semántico como el que aquí se pretende, ha sido llevado a cabo respecto del término que nos ocupa por Martin Rhonheimer en su relevante y debatido libro *Ley natural y razón práctica*³³; en este volumen, el filósofo austríaco distingue con precisión tres acepciones principales del vocablo “autonomía”: (i) “Un primer concepto de autonomía – escribe Rhonheimer – se refiere a la característica de las acciones humanas en tanto que actos autodeterminados, conscientes, realizados en razón de una elección de la voluntad y de un conocimiento racional del bien. Bajo esta perspectiva – continúa – autonomía significa dominio (*dominium*) sobre el propio hacer, libertad de elección y voluntariedad. Esta propiedad característica del obrar humano, tal como aparece en el concepto clásico de *actus humanus*, es expresión de la personalidad del hombre”³⁴; a esta cualidad la denomina *autonomía personal*, y viene a constituir una característica constitutiva de *todos* los actos morales, ya que una acción desprovista de voluntariedad y libertad no cae, lisa y llanamente, dentro del ámbito de la ética; (ii) existe también “un segundo significado de autonomía: se puede caracterizar el obrar humano-moral por su seguimiento de una cierta ‘lógica’ o legalidad propias; pues no puede

31 Charlesworth, M., *La bioética en una sociedad liberal*, Cambridge, Cambridge U.P., 1996, pp. 11-43. Vide, también: Tristram Engelhardt, H., “Autonomy: The Cardinal Principle of Contemporary Bioethics”, en *Bioethics and Biolaw*, Vol. II, Copenhagen, 2000, 35-46.

32 Acerca de la importancia, en la ética, del análisis semántico, vide: Rodríguez Duplá, L., *Ética*, Madrid, BAC, 2001, pp. 79 ss. Allí escribe: “A la ética le resulta imprescindible, en primer lugar, el método del *análisis semántico*, que persigue la aclaración de los conceptos específicamente morales. No cabe, en efecto, discutir si es justo mentir para salir de apuros, si el placer es bueno o si el hombre es libre, en tanto no se haya precisado qué se entiende por justicia, bondad o libertad”; p.79.

33 Rhonheimer, M., *Ley natural y razón práctica (LNRP)*, trad. M.Y. Espiña Campos, Pamplona, EUNSA, 2000 (Versión española de *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien, Tyrolia Verlag, 1987). Sobre este libro, vide la extensa reseña crítica de Murphy, W.F., “Martin Rohnheimer’s *Natural Law and Practical Reason*”, en *Sapientia*, N° 210, Buenos Aires, 2001, pp. 517-548.

34 LNRP, pp. 198-199.

ser reducido a categorías científico-naturales, sociológicas o de otro tipo. Posee una autonomía que le corresponde específicamente, con una racionalidad y consistencia propias, inmanentes”³⁵; este tipo de autonomía es llamado por este autor “autonomía funcional”, pero es preferible referirse a ella designándola como la *autonomía de la moral*, ya que se trata de la independencia de la legalidad propia de los actos humanos respecto de otras formas de legalidad y de conocimiento; (iii) el tercer concepto de autonomía es denominado por Rhonheimer “autonomía de competencia” y tiene para este autor “un origen político y jurídico y, a la vez, históricamente considerado, es el originario y fundamental (...). Y alude, sin duda, a la indeterminación absoluta o relativa de un ámbito o de un obrar con respecto a otro ámbito superior o antepuesto a él”³⁶; se puede denominar también a esta autonomía como *de emancipación*, ya que supone que, de algún modo, el sujeto se *emancipa* o se libera de la regulación de otro sujeto distinto de él mismo.

De estas distinciones realizadas por Rhonheimer, pueden extraerse las siguientes conclusiones: (i) en el caso del concepto de autonomía se está en presencia de un *concepto analógico*³⁷, ya que existe entre las diferentes acepciones una cierta similitud: se trata siempre de algún tipo de indeterminación del sujeto o capacidad de elegir con independencia, al menos relativa, de una regulación externa a él; pero al mismo tiempo, el modo de la indeterminación que corresponde al sujeto en cada caso es diferente, así como lo es aquello de lo que es independiente; (ii) cada concepto de autonomía se corresponde con una diferente noción de determinación, o bien, para seguir con la terminología kantiana, de *heteronomía*; estas nociones son las siguientes: a) a la *autonomía personal* le corresponde la heteronomía que elimina o restringe la voluntariedad de los actos, es decir, a los llamados *impedimentos o limitadores de la voluntariedad* de los actos: ignorancia, presión, violencia, temor, etc.; este tipo de heteronomía hace desaparecer o disminuye la libertad humana, razón por la cual también desaparece o disminuye la eticidad de los actos³⁸; b) a la segunda forma de autonomía, denominada *funcional*, le corresponde una heteronomía que consiste en *dependencias o influencias que entran en colisión con el ámbito propio de la ética*, como sería el caso del sociologismo, que somete a la moral a la legalidad extrínseca de las regularidades sociales; c) finalmente, a la *autonomía de emancipación*, le corresponde aquella heteronomía que consiste en que el fundamento de la legalidad moral o jurídica provenga, de modo total o parcial, *de una fuente distinta del sujeto obligado*; iii) la autonomía a la que se hace referencia al hablarse habitualmente del “principio de autonomía”, es principalmente la referida con la tercera de las acepciones de la palabra, es decir, la que la concibe como autolegislación y coloca la heteronomía en toda ley que no emane del propio sujeto obligado.

Esta distinción entre los diversos sentidos de la palabra “autonomía”, así como de las “heteronomías” que se les oponen, hace posible evitar, o bien, en el caso de que ocurran, denunciar, los muy numerosos malentendidos y confusiones en que se incurre en la aplicación o utilización del concepto de autonomía. Una muestra de estos errores y confusiones aparece en las afirmaciones efectuadas por Max Charlesworth en el primer capítulo de su ya citado libro *La bioética en una sociedad liberal*, en donde pasa indiscriminadamente del significado (i) de autonomía, es decir, el de capacidad de *adecuarse* libremente a las normas morales, al significado (iii), es decir, el de *crearse* libre-

35 LNRp, p. 200.

36 LNRp, pp. 202-203.

37 Vide McInerney, R., *Studies on Analogy*, The Hague, M. Nijoff, 1968.

38 Vide Fagothey, A., *Ética*, trad. C. Gerhard Ottenwaelder, México, McGraw-Hill, 1992, pp. 22 ss. y Léonard, A., *El fundamento de la moral*, trad. P. Rodríguez Santidrián, Madrid, BAC, 1997, pp. 15-82.

mente las normas morales. Ahora bien, está claro que no es lo mismo adecuar libremente la propia conducta a unas normas morales que se reconocen como fundadas en una verdad práctica objetiva, que inventar las normas morales que se quiere aplicar a sí mismo, tal como lo propone, entre varios otros, John Mackie, en su muy difundido libro *Ética: inventando lo correcto y lo incorrecto*³⁹. Es evidente que la primera de estas nociones de autonomía – como libertad de elección de la propia conducta – ha de ser receptada por cualquier doctrina ética para ser reconocida como tal; por el contrario, la tercera noción – que la concibe como capacidad constitutiva de darse a sí mismo las normas morales – corresponde sólo al grupo de las doctrinas éticas liberales, también autodenominadas “antiperfeccionistas”⁴⁰, que son las que defienden la existencia en la ética del llamado “principio de autonomía”.

Más aún, queda claro de este modo que resulta completamente ilegítimo “pasar” indiscriminadamente de una de estas nociones a la otra, como si se tratara de la misma significación de los términos y, de ese modo, v.gr., inferir ilegítimamente desde la incuestionada e incuestionable realidad de la “autonomía personal” en el sentido (i), la efectividad o valor de la “autonomía de emancipación” o “de autolegislación” en el sentido (iii), cuya existencia resulta altamente cuestionable. Dicho de otro modo, se trata del argumento según el cual, porque el hombre es libre con libertad de albedrío, tiene entonces el derecho de dictarse las propias normas morales, argumento que no resulta conducente desde ninguna perspectiva lógicamente válida. Se incurre en este caso, ni más ni menos, que en el llamado ya por Aristóteles “sofisma de homonimia”, por el que se utiliza en el razonamiento una misma palabra pero con significaciones distintas, con la finalidad de pretender que se concluye legítimamente, cuando en realidad se trata de una inferencia ilegítima o falaziosa⁴¹.

5. LAS APORÍAS DEL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA: (II) LA FENOMENOLOGÍA DEL DEBER MORAL

Una vez esclarecida la cuestión semántica, es decir, la de los significados de la palabra “autonomía”, tal como ella es utilizada en el principio que estamos analizando, corresponde pasar al estudio de la adecuación o no-adecuación de ese principio a los datos de la experiencia humana en materia moral⁴², en especial en lo que se refiere a una experiencia ética central: la del deber moral⁴³. Efectivamente, cualquier análisis fenomenológico de la experiencia moral pone en evidencia que una de las experiencias éticas fundamentales radica en el carácter necesario o inexcusable con que se nos presentan a la conciencia las exigencias de la moralidad, carácter que, a su vez, genera otros

39 Mackie, J., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, Penguin, 1977.

40 Vide. sobre los conceptos de “perfeccionismo” y “antiperfeccionismo”: Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford U.P., 1986, p. 133 y *passim*.

41 Vide, Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 177 a 9 ss. Esta inferencia ilegítima adquiere la siguiente forma: “La autonomía (iii) humana equivale a autolegislación”; “Toda ética supone la autonomía (i) humana”; luego: “Toda ética supone autolegislación”. Aquí se percibe fácilmente que el término medio (*autonomía*) está tomado en dos sentidos diferentes, con lo cual el razonamiento no tiene tres términos, sino cuatro y, por lo tanto, no concluye; vide, Tale, C., *Sofismas*, Córdoba – Argentina, El Copista, 1996, pp. 20 ss.

42 Sobre el sentido y alcances de la experiencia en materia moral, vide: Privitera, S., *Dall'esperienza alla morale*, Palermo, EDI OFTES, 1985. Vide también: Scheler, M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. G. Caronello, Milano, S. Paolo, 1996, pp. 173 ss.

43 En este punto, vide Kant, I., *FMC*, 389, 11 ss.

tipos de experiencia moral estrechamente vinculados a él: la experiencia del remordimiento, del arrepentimiento, de la culpa, etc.⁴⁴.

Esta necesidad con que se nos presenta el deber moral, “es – en términos de Fagothey – una especie de necesidad que es única e irreductible a ninguna otra. No se trata de una necesidad *lógica* o *metafísica* basada en la imposibilidad de pensar contradicciones o de conferirles existencia. No se trata de una necesidad *física*, que nos empuje desde fuera destruyendo nuestra libertad. Ni se trata tampoco de una necesidad *biológica* o *psicológica*, de una imposibilidad interna, incorporada a nuestra naturaleza y destructora asimismo de nuestra libertad, de actuar en otra forma. Es, antes bien, una necesidad *moral*, la del *deber ser*, que nos guía hacia aquello que reconocemos constituye el uso apropiado de nuestra libertad (...). En su ser real – concluye este autor – el acto debido es algo contingente que puede ser o no ser; pero en su ser ideal, en cuanto es presentado a mi razón y mi voluntad para la deliberación y la elección, asume una necesidad práctica que requiere decisión”⁴⁵.

Dicho en otras palabras, esta necesidad moral, práctica o *deóntica* tiene como característica constitutiva la posibilidad de ser desatendida *de hecho* y, a pesar de ello, conservar su carácter estrictamente necesario *en el plano moral*. Todo esto se percibe claramente a través de la experiencia cotidiana de la ruptura o disociación entre, por una parte, lo que percibimos indudablemente como una exigencia de la moralidad y, por la otra, lo que deseamos hacer y, muchas veces, realizamos, aún en contra de lo que nos exige la conciencia moral. Este es un dato primario e indubitable de la experiencia ética: los hombres no siempre hacen *de hecho* lo que consideran que *deben* hacer y, no obstante esto, el deber permanece incólume en cuanto deber⁴⁶.

Esta distancia entre el deber y la acción efectiva, esta posibilidad fáctica de obrar contra lo que se nos presenta como correcto deónticamente, es lo que transforma en necesario el reconocer en el deber una cierta objetividad, es decir, una entidad o existencia que no depende – al menos no completamente – de la voluntad libre del sujeto obligado. “Esta necesidad del deber – escribe Joseph de Finance – se llama *objetiva* porque ella aparece como impuesta por el objeto, que se presenta como exigiendo ser realizado. El acto, en su realidad ontológica, en tanto que determinación del sujeto, permanece contingente: puede no ser realizado. Por el contrario, en cuanto la razón práctica lo anticipa en su representación, recibe del objeto una necesidad ideal y práctica: él exige, por él mismo, ser realizado. El valor que yo capto en ese objeto exige de mí su realización, aunque depende de mí su concreción efectiva (...). Además – concluye – en el caso del deber moral esta exigencia es *absoluta*”⁴⁷.

Pero sucede que esta experiencia de la *extrañeza* o *distancia* entre la voluntad humana y el deber moral fue claramente percibida por Kant en varios lugares de sus obras, como en este texto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “todos los imperativos – escribe allí Kant – se expresan mediante un deber, y muestran con ello cómo se comporta una ley objetiva de la razón con una voluntad no necesariamente determinada por esa ley en virtud de su propia índole (una constricción)”⁴⁸. Es por la percepción de ese fenómeno por lo que Kant decidió colocar el origen o fundamento del deber moral en la razón pura práctica, siempre que expresara sus leyes de modo universal, y sostener que esta instancia normativa *objetiva*, aunque meramente

44 Vide Simon, R., *Moral*, trad. M. Kirchner, Barcelona, Herder, 1969, pp. 17-29.

45 Fagothey, A., *o.c.*, p. 49.

46 Vide. Rodríguez Duplá, L., *o.c.*, pp. 29 ss.

47 De Finance, J., *Éthique Générale*, Roma, Université Grégorienne, 1967, p. 81.

48 FMC, p. 413.

formal, era la que obligaba al arbitrio del sujeto empírico a conformar sus actos a esa ley universal; dicho brevemente: el imperativo del sujeto racional obligaba al arbitrio del sujeto empírico, salvándose de ese modo la experiencia del distanciamiento entre el sujeto y el fundamento del deber. A través de este artificio resultaba posible que el origen del deber estuviera al mismo tiempo en la razón humana y se presentara como distinto del querer empírico del sujeto actuante⁴⁹.

Ahora bien, el artilugio kantiano de desdoblar al sujeto para salvar el extrañamiento entre el deber, que se presenta como objetivo y absoluto, y la voluntad del sujeto empírico, que es vulnerable y suele decidir en contra del deber, no es sino más que eso, un mero artilugio imaginado para salvar, a la vez, tanto el deber como la autonomía humana. Kant rechaza como falso el dato de la experiencia de que la obligación moral procede del objeto, *desde fuera* de la voluntad obligada, pero sucede que, en una consideración más minuciosa, la autolegislación se muestra incapaz de demostrar el origen del deber moral⁵⁰; antes bien, lo hace inexplicable. “¿Se encuentra el sujeto de la acción – se pregunta Styczen – en una posición mejor por el mero hecho de que el legislador sea el mismo sujeto, un legislador que no sólo guarda silencio sobre el fundamento de su precepto, sino que no sabe absolutamente nada sobre él? ¿No es la obediencia al precepto autolegislado la obediencia a una obligación irracional, por más que se lo califique como acto de una razón pura práctica, y se le dé el nombre de imperativo categórico (...). Kant se revela aquí – concluye – como una figura extraordinariamente trágica: se declara abogado del racionalismo y, para salvar la autonomía, debe prohibir al mismo tiempo al sujeto preguntarse por las razones en asuntos de tantísima trascendencia para él”⁵¹.

Está claro entonces que *autonomía* – en el sentido de autolegislación - y *objetividad* del deber moral son dos conceptos que se excluyen mutuamente; en efecto, la proposición que afirma la autonomía moral: “todo deber proviene del sujeto” y la que afirma la experiencia de la objetividad del deber: “todo deber se presenta como objetivo (es decir, no proviene del sujeto)”, son proposiciones contrarias y, por lo tanto, no pueden ser verdaderas al mismo tiempo⁵². Y el escindir al sujeto en dos no soluciona nada, porque el sujeto moral es en realidad único y no puede dividirse como el Dr. Jekyll y Mr. Hyde para salvar dos afirmaciones que, al mismo tiempo, no pueden ser salvadas.

Es posible concluir entonces que, de la fenomenología de la obligación moral, es decir, del modo como se presenta a la experiencia, se sigue que ella aparece como imponiendo al sujeto sus deberes morales con fundamento en una instancia que lo trasciende y que, en cuanto trascendente, no depende – al menos no completamente – de su voluntad. “El juicio de conciencia – sostiene Andreas Laun – nos obliga no tanto porque es nuestro, porque es un juicio que hemos formado nosotros mismos, sino porque (al menos supuestamente) es verdadero, fundamentado por lo tanto objetivamente, lo cual significa que comunica al sujeto lo que le obliga objetivamente”⁵³. El deber no

49 Vide. Massini Correas, C.I., “La concepción ‘deontológica’ de la justicia: el paradigma kantiano”, en *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, N° 3, La Coruña, 1999, pp. 351-367.

50 Vide, en este punto, la crítica de Anscombe, G.E.M., “Modern Moral Philosophy”, en AA.VV., *Virtue Ethics*, ed. R. Crisp & M. Slote, Oxford, Oxford U.P., 1997, p. 27.

51 Styczen, T., *Person im Kontext des Glaubens*, cit. por Laun, A., *La conciencia, norma subjetiva suprema de la actividad moral*, trad. J.M. Yanguas, Barcelona, EIUNSA, 1993, p. 66.

52 Vide Ziembinski, Z., *Practical Logic*, Dordrecht-Boston-Warsawa, D. Reidel Publishing Co., 1976, pp. 211 ss.

53 Laun, A., *o.c.*, p. 66.

54 El término es de Massuh, V., *La libertad y la violencia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.

puede ser, por lo tanto, fundado de modo meramente autónomo, con lo que el denominado “principio de autonomía” no sólo no es tal principio moral, sino que se reduce a la manipulación de una *palabra - talismán*⁵⁴: “autonomía”, que se toma en un sentido equívoco y se usa con una significación que contradice, desconoce o desatiende los datos más elementales de la experiencia moral.

Y esta impugnación resulta tanto más justificada en cuanto que, como ya lo hemos advertido al comienzo de este trabajo, en varias de las líneas centrales de la ética contemporánea, el sujeto al que se le atribuye la autonomía moral - en sentido de auto-legislación - no es un idealizado sujeto racional, distinto del sujeto empírico, como ocurre en el pensamiento de Kant, sino el llamado por Abbà “sujeto utilitario” o “sujeto liberal”; este sujeto está movido exclusivamente por apetitos, intereses y sentimientos, y su razón es solamente instrumental, es decir, una “esclava de las pasiones”, como lo expresaba gráficamente Hume⁵⁵. Por ello, este sujeto resulta completamente extraño a la moralidad y el hecho de que invente sus propios planes de vida y elija arbitrariamente sus cursos de acción, no les confiere a estos ningún carácter moral; en rigor, se trata ni más ni menos que de la desaparición de la moralidad, al menos en el sentido en que se la ha conocido en la historia del pensamiento, desde sus orígenes más remotos hasta los días más cercanos⁵⁶.

6. LAS APORÍAS DEL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA: (III) LOS RESULTADOS CONTRAINTUITIVOS

Queda todavía por analizar un tercer obstáculo a la validez moral del llamado “principio de autonomía”: el que radica en los numerosos resultados contraintuitivos a que conduce su aplicación en el ámbito moral. El recurso a la intuición como criterio de validez de las doctrinas y de las tesis éticas ha sido utilizado no sólo por los filósofos clásicos, como Platón y Aristóteles, sino que es un argumento habitual en los debates éticos actuales, en especial en los que tienen lugar en el área cultural anglosajona⁵⁷. Este argumento se desarrolla del siguiente modo: si un principio o una doctrina moral, aplicados rigurosamente y hasta sus últimas consecuencias, conducen a la afirmación de enunciados que aparecen como evidentemente improcedentes o inaplicables, el principio o la doctrina han de ser muy probablemente falsos.

Esto es precisamente lo que ocurre con la aplicación rigurosa y consecuente del llamado “principio de autonomía”, en especial cuando se lo considera como el principio supremo o superior de la teoría ética. Uno de los ámbitos en los que se evidencia la debilidad de este principio es el de la educación, en especial el de la educación moral; esto en razón de que, si es verdad que el fundamento de las normas y deberes morales ha de ser sólo la voluntad autónoma del mismo sujeto obligado, no alcanza justificación racional la tarea destinada a transmitir el acervo moral de una comunidad o de una cultura; se estaría en este caso frente a un claro ejemplo de heteronomía, es decir, de la pretensión de imponer a un sujeto o conjunto de sujetos, pautas, prin-

55 Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, London, Penguin, 1985, p. 462.

56 Por razones de espacio no se ha hecho alusión aquí al análisis del lenguaje moral corriente, análisis que conduce a resultados similares a los que se han alcanzado en el análisis fenomenológico; vide, Von Wright, G.H., *The Varieties of Goodness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 155 ss. y Nowell-Smith, P.H., *Ética*, Estella, Ed. Verbo Divino, 1977, pp. 205 ss.

57 Vide. Rodríguez Duplá, L., *o.c.*, pp. 84-92. Vide también: Kalinowski, G., *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, *passim*.

cipios o valores que no han sido creados por él y, desde esta perspectiva, carecerían de valor moral⁵⁸.

Ahora bien, es un dato incontestable que *todos* los sistemas morales sin excepción han recibido su formulación y concreción en el marco de alguna comunidad de cultura. Sin la transmisión por medio de la labor educativa de las pautas, valores y virtudes propios de cada sistema moral, el nuevo sujeto que adviene a la vida social no tendrá ni siquiera las nociones básicas de la eticidad y no podrá optar razonablemente por una normatividad moral antes que por otra. Como lo ha mostrado muy bien el pensador liberal Joseph Raz, sólo en el marco de una comunidad de cultura el individuo se hace apto para el ejercicio de su libertad; sin los datos, valores, conocimientos, vivencias y hábitos que sólo una cultura puede aportar, el sujeto queda vacío e incapaz de optar por vías de realización o planes de vida y, menos aún, de realizar opciones morales con sentido⁵⁹.

Pero por otra parte, es indudable que esa transmisión de pautas, valores y principios condiciona fuertemente el ejercicio de la libertad y el razonamiento moral de los sujetos, imponiendo límites a su autonomía – en el sentido de autolegislación – y haciendo imposible en los hechos la construcción, sin supuestos y sin referencias objetivas, de proyectos de vida moral. En rigor, no es negativo que esto ocurra, ya que una de las funciones de la ética es casualmente la de poner límites o marcar las vías para la construcción de proyectos de excelencia humana, pero es evidente que la autonomía aparece aquí como fuertemente limitada y, en definitiva, como un ámbito normativo de la vida humana constitutivamente finito y configurado objetivamente.

Una vez más, también en este caso la aplicación consecuente del principio de autonomía conduce a resultados manifiestamente incorrectos, ya que, o bien se aplica ese principio y desaparece entonces toda posibilidad de educación moral⁶⁰, o bien se educa moralmente a los jóvenes según las tradiciones ético - culturales de la comunidad, tal como se ha hecho a través de los siglos, y desaparece entonces la autonomía moral, ya que es evidente que las normas éticas transmitidas culturalmente resultan inequívocamente heterónomas para los sujetos y fuertemente limitativas de su autonomía.

Pero el ámbito de aplicación donde el pretendido “principio de autonomía” muestra de modo más evidente sus limitaciones y falencias, es casualmente en el de la bioética, ya que, al menos en las exposiciones canónicas que hacen de este principio los ya citados Beauchamp y Childress, así como este último en forma individual⁶¹, se presentan tantas dificultades para hacerlo operable y efectivo, que resulta mucho más razonable prescindir de él. En efecto, luego de haber enunciado el principio, denominado más sensatamente “principio de respeto por la autonomía”⁶², estos autores analizan los inconvenientes que se presentan para que pueda hablarse de autonomía moral del paciente en la enorme mayoría de los casos que debe afrontar la bioética, llegando a la conclusión de que en la gran mayoría de estos, debe recurrirse a un consentimiento – expresión de la autonomía moral – de carácter tácito, implícito, presunto, formulado por

58 Vide, Medina Cepero, J. R., *Los sistemas contemporáneos de educación moral*, Barcelona, Ariel, 2001; en este libro se exponen y critican en extensión y profundidad las propuestas de educación moral basadas en el principio de autonomía. Vide, asimismo: Barrio, J.M., *Elementos de Antropología Pedagógica*, Madrid, Rialp, 1998.

59 Raz, J., “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, en *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 170-191.

60 Vide. Nino, C.S., *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984, pp. 146 y 150.

61 Childress, J.F., “El lugar de la autonomía en la bioética”, en AA.VV., *Bioética. Investigación, muerte, procreación y otros temas de bioética aplicada*, ed. F. Luna y A.L.F. Salles, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, pp. 133-144.

62 *Idem*, p. 134.

los parientes, sustitutos o tutores, imperfecto, condicionado, etc.⁶³; en otras palabras, a un consentimiento que no es tal, sino una mera *ficción* adoptada para salvar las apariencias de un principio que lisa y llanamente no tiene operatividad en ese ámbito.

Y son tantas y tan diversas las excepciones e interpretaciones a que debe ser sometido el principio, que los autores concluyen otorgándole, primero, el carácter de *principio prima facie*, es decir, excepcionable cada vez que su aplicación conduzca a resultados intuitivamente incorrectos y, en segundo lugar, integrándolo con otro grupo de principios, como los de beneficencia y de justicia, ya que, reconocen, “son muchas las situaciones clínicas en que el peso de la autonomía es mínimo y el de la no - maleficencia y la beneficencia máximo. De la misma manera, al adoptar medidas públicas, la necesidad de justicia puede superar a la obligación de respetar la autonomía”⁶⁴. Dicho de otro modo, no sólo no es posible aplicar el principio en la mayoría de los casos, sino que resulta necesario recurrir a varias ficciones y adicionarle otros principios complementarios para que funcione más o menos aceptablemente. Queda claro que, siendo así las cosas, vale más la pena pasarse sin un principio que no trae más que inconvenientes y no promueve efectivamente ningún bien en los pacientes.

Escribe a este respecto el bioeticista dinamarqués Peter Kemp, que “está surgiendo progresivamente la conciencia de los límites de este modo de proteger a los seres humanos y consecuentemente de los límites del principio de autonomía en cuanto tal. Debemos reconocer que los niños, los incompetentes, los seniles, los discapacitados mentales, los enfermos terminales y, generalmente, todas las personas que, quizá sin saberlo, son fuertemente dependientes de otras personas o son víctimas de una ciega desesperación, todos ellos son intelectual y/o físicamente incapaces de protegerse a sí mismos. Debe ser reconocido que, si esas personas no pueden ser protegidas, en el contexto de los experimentos médicos y del cuidado de la salud, por su simple declaración de consentimiento (...), entonces las biotecnologías médicas y el sistema social de salud provocarán angustia y desconfianza en la mayoría de la población. Consecuentemente, emerge un problema de principio: ¿es posible que el respeto por el individuo consista sólo en el respeto de su autonomía?”⁶⁵.

Con mucha mayor razón el pretendido principio de autonomía se revela estéril e inadecuado en otros ámbitos de la ética, de especial relevancia en el debate actual, como v.gr. el de la ética ecológica o ambiental⁶⁶, en el que resulta muy difícil recurrir a la autonomía del sujeto a la hora de establecer los deberes y derechos de los hombres respecto del medio ambiente; efectivamente: ¿a la autonomía de quién habrá que recurrirse para fundar el deber de no contaminar los ríos, de no talar irracionalmente los bosques o de no extinguir una especie animal o vegetal? Y si se dirige el análisis a otro campo, el de la ética política: ¿qué relevancia tiene la autonomía al momento de fijar los deberes y responsabilidades de los políticos en el ejercicio de sus cargos?; ¿cómo combatir la corrupción política sobre la base del principio de autonomía? Nuevamente nos encontramos con ámbitos enteros de la ética en los que la referencia a un supuesto principio de autonomía no sólo no es capaz de proporcionar directivas razonables, sino que su aplicación conduciría a resultados claramente contrarios a las intuiciones más básicas en el ámbito de la regulación de la praxis humana. Y es evidente que un principio práctico que acarrea ineluctablemente consecuencias que contradicen las intuiciones fundamentales en materia moral, no puede ser mantenido razonablemente como tal principio.

63 PBE., pp. 128 ss.

64 *Idem*, 181.

65 Kemp, P., *o.c.*, p. 18.

66 Sobre la problemática de la ética ambiental, vide: AA.VV., *Environmental Ethics*, ed. R. Elliot, Oxford, Oxford U.P., 1995; vide, también: Ballesteros, J., *Ecologismo Personalista*, Madrid, Tecnos, 1995.

7. LAS APORÍAS DEL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA; (IV) AUTONOMÍA Y BIENES HUMANOS

A pesar de la pertinencia que puedan tener los argumentos ya desarrollados para confutar la existencia de un principio ético de autonomía, queda todavía por indagar el insoslayable problema de la vinculación entre esa autonomía y los bienes humanos. Dicho de otro modo: se trata de afrontar el doble problema que se plantea, en primer lugar, al preguntarse si la autonomía personal constituye un bien humano y, en caso afirmativo, si se asume la misma capacidad humana de elección como un bien o una perfección del hombre, al compararlo valorativamente con otros bienes humanos, como la integridad, la mitigación del dolor, la salud corporal o la vida. Está claro que, en este punto, se está adoptando una perspectiva en cierto modo “perfeccionista”, es decir, que acepta la posibilidad de conocer racionalmente al menos algunas de las dimensiones del bien, florecimiento o perfección humanas. Ahora bien, es evidente que una perspectiva radicalmente “antiperfeccionista” es irracional⁶⁷ y no resulta asumible prácticamente por nadie, ya que aún los pensadores más liberales terminan aceptando la prevalencia o mayor valor de ciertas dimensiones de la vida humana sobre otras, en especial, en su caso, la preponderancia del ejercicio de la autonomía sobre otras dimensiones de la vida y la actividad humana⁶⁸. Ahora bien, ¿es plausible esta versión “perfeccionista” del principio de autonomía?

Respecto de la segunda de las cuestiones, quien asume integralmente esta argumentación es Thomas Hurka, en su notable libro *Perfectionism*, en especial en el capítulo que lleva por título “Autonomy as a Perfection”⁶⁹. Allí sostiene que “el perfeccionismo en sentido amplio (se refiere al de Humboldt y Mill, es decir, no fundado en la naturaleza humana; CIMC) puede muy fácilmente afirmar el principio de libertad tratando a la autonomía, o libre elección, entre varias opciones, como siendo en sí misma un bien intrínseco. Si la auto - determinación es en sí misma una perfección, cualquier restricción en ella resultará *prima facie* objetable (...). Humboldt y Mill – continúa – no sólo afirman un principio de libertad; ellos afirman un principio *absoluto*. Dicen que, en condiciones reales, el Estado no debe *nunca* interferir en la vida privada de los ciudadanos. Esta constricción absoluta, ¿puede ser derivada de una valoración perfeccionista de la autonomía? Aun considerando sólo el valor de la autonomía, ello no es posible. A veces la restricción actual de la autonomía de una persona, puede hacer mucho para incrementar su autonomía en el futuro, al darle más opciones futuras o una mayor capacidad para elegir autónomamente entre ellas”⁷⁰.

Y más adelante sostiene que “un impedimento más serio (al principio absoluto de autonomía) surge del reconocimiento de perfecciones distintas de la autonomía. Ninguna teoría de los valores plausible puede tratar a la elección libre como el único bien intrínseco. Se debe reconocer algunos otros bienes, como por ejemplo, que la libre elección de la creatividad es mejor que la libre elección de la pereza y el conocimiento autónomo es mejor que la ignorancia autónoma (...). Un perfeccionismo amplio y plausible, ha de tratar la autonomía sólo como un bien entre otros, que puede a veces ser sobrepasado. No se puede, por lo tanto, aceptar un principio absoluto de libertad...”⁷¹.

67 Vide, Massini Correas, C.I., “Verdad, libertad y el paradigma ético contemporáneo”, en *Sapientia*, N° 206, Buenos Aires, 1999, pp. 427-435

68 Vide, Gregg, S., *Morality, Law and Public Policy*, Sydney, The Thomas Moore Society, 2001, pp. 68 ss.

69 Hurka, T., *Perfectionism*, New York - Oxford, Oxford U.P., 1993, pp. 148 ss.

70 *Idem*, p. 148.

71 *Idem*, p. 149.

Dicho de otro modo, aun en el caso de que se aceptara a la autonomía, entendida como autogobierno o capacidad de elegir cursos de acción por parte de las personas, como constituyendo un bien humano básico, no existen razones para que sea pensado como el bien fundamental, ni como previo axióticamente a los demás bienes. En especial, no puede ser pensado como anterior a la *vida* – la existencia viviente – del hombre, toda vez que esta es la condición de posibilidad y el supuesto de todos los demás bienes humanos⁷².

Pero además, sucede que, en rigor, en el caso de la autonomía personal, no se está en presencia, considerada en sí misma, de una dimensión o aspecto moral de la perfección humana. En efecto, de un hombre que ejerce su libertad de elección sin sentido racional, sin objetivos coherentes y sólo para causarse daño o degradarse, no puede decirse que esté realizando algún bien o valor moral. En realidad, la libertad personal tiene un sentido moral si y sólo si es un vehículo o una condición necesaria para la realización humana de los bienes en los que consiste el perfeccionamiento humano, pero no constituye, en sí misma, un bien, sino sólo un supuesto de la moralidad⁷³. “El significado de la autonomía – escribe en este sentido Robert P. George – no es la de proveer una razón para actuar, sino más bien el de proveer una condición de posibilidad para la deliberación práctica y la elección (...); la autonomía personal tiene un profundo significado precisamente en cuanto consiste en una condición necesaria para ser prácticamente razonable y muchas veces para la realización de los restantes bienes humanos básicos (...). Por lo tanto – concluye el profesor de Princeton – la autonomía es la condición de posibilidad de la razonabilidad práctica y otros bienes, pero no debe ser identificada con los bienes intrínsecos, (...) cuya realización hace o contribuye a hacer posible”⁷⁴.

En otras palabras, la autonomía entendida como capacidad de elección, aparece como un supuesto indispensable para la prosecución y realización, de un modo humano, de las líneas fundamentales de la perfección ética, pero, considerada en sí misma, se trata sólo de una perfección entitativa, que se sigue necesariamente del modo humano de existir y que, por lo tanto, carece de todo valor moral. Ser libre o autónomo – con autonomía de arbitrio – no es un mérito o un demérito moral, ni es digno por lo tanto de alabanza o de censura; es solamente una de las dimensiones constitutivas de la humanidad y está desprovista, en cuanto tal, de valor moral positivo o negativo.

En definitiva, ya sea que se considere a la autonomía personal como un bien humano, cosa que resulta fuertemente discutible, ya sea que se la conciba como un supuesto o condición necesaria – aunque no suficiente – de la moralidad, en ninguno de estos dos casos se está en presencia de un principio moral – en el sentido de principio normativo⁷⁵ – y menos aún de un principio primero o absoluto. Esto es así, toda vez que “cuando la libertad humana busca su emancipación total sin aceptar siquiera que debe someterse a las verdades comunes, a los criterios éticos sobre el bien y el mal, que suponen necesariamente una instancia objetiva, transpersonal, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones su opinión momentánea o, incluso, su interés egoísta y su capricho (...). Se trata de una libertad desarraigada

72 Vide: Massini Correas, C.I., “El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos”, en AA.VV., *El derecho a la vida*, cit., pp. 179-222.

73 Vide: Massini Correas, C.I., “De los principios éticos a los bioéticos. Algunas precisiones preliminares”, en *Persona y Derecho*, N° 41, Pamplona, 1999, pp.417-440.

74 Vide, George, R.P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 14 ss.

75 Vide: Grisez, G., Boyle, J. y Finnis, J., “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends”, en *The American Journal of Jurisprudence*, N° 32, South Bend, Notre Dame Law School, 1987, pp. 99-151.

da, que ha perdido, por una parte, la orientación y, por otra, la justificación (...) y, por ello, carecerá de límites, pero también de fundamento”⁷⁶.

8. CONCLUSIONES

Resulta oportuno, luego de los desarrollos realizados hasta ahora, extraer algunas conclusiones centrales acerca del valor y vigencia para la ética – y en especial para la bioética – del denominado “principio de autonomía”. Estas conclusiones son las siguientes:

a) el denominado por ciertos cultores de la ciencia moral y la bioética como “principio de autonomía” no alcanza a constituirse razonablemente como tal principio, ya que: (i) se basa en un uso ambiguo y equívoco del término “autonomía”, uso que da lugar a un *sofisma de homonimia* o de *equivocidad*, es decir, al paso indebido e indiscriminado de una de las significaciones del término a otra diferente, sin que sea posible alcanzarse así una justificación racional de tal principio; (ii) la consideración fenomenológica del deber moral pone en evidencia que éste aparece como trascendiendo al sujeto y como fundado de modo objetivo, razón por la cual esta consideración fenomenológica no sólo no avala, sino que contradice la posibilidad de un fundamento autónomo del deber moral y, por consiguiente, de un pretendido “principio de autonomía”; también se ha visto aquí que los artilugios ideados por Kant para superar esta dicotomía, no alcanzan su objetivo de un modo convincente; (iii) el análisis de las consecuencias a las que conduce la aplicación rigurosa del mencionado principio, conduce a resultados claramente contraintuitivos, que contradicen las evidencias más elementales de la praxis moral y que, por lo tanto, hacen presumir fuertemente la falsedad del mencionado principio; (iv) tampoco puede ser considerada propiamente la autonomía como un bien moral, al menos no como un bien humano básico, sino que se trata meramente de un supuesto entitativo o constitutivo de la eticidad, que carece en cuanto entitativo de valor moral en sentido propio; dicho brevemente, existen fuertes razones de varios tipos que conducen al mismo resultado: la inexistencia de ese principio ético en cuanto tal;

b) esta inviabilidad teórica y práctica del “principio de autonomía” hace necesario explorar otras vías que fundamenten de modo adecuado el respeto y el trato considerado que debe darse a los pacientes en el campo de la actividad biomédica; varios autores han avanzado la idea de formular un principio de “dignidad de la persona”, con base en una concepción personalista y realista de la ética y, consiguientemente, de la bioética; entre estos autores se destacan Robert Spaemann, Tomás Melendo, Roberto Andorno, Vittorio Possenti, Leo Kass, John Finnis, Ana Marta González, Robert P. George, Francesco D’Agostino, Richard Stith y varios más⁷⁷; aparece como especialmente conveniente continuar estas indagaciones a los fines de contar con una doctrina ética que, a la vez que tenga en cuenta a la realidad completa de la persona humana, proporcione los fundamentos de una ética y de una bioética justificadas racionalmente y operativas en la dimensión práctico – concreta;

⁷⁶ Serna, P., “El derecho a la vida...”, cit., p. 47.

⁷⁷ Por todos ellos, vide: Andorno, R., *La bioéthique et la dignité de la personne*, Paris, PUF, 1997; Melendo, T., *Dignidad humana y bioética*, Pamplona, EUNSA, 1999; Roa, A., *Ética y Bioética*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998; Kemp, P., “Four Ethical Principles in Biolaw”, en *Bioethics and Biolaw*, cit., pp. 11-22; Possenti, V., “La bioetica alla ricerca dei principi: la persona”, en *Humana Iura*, N° 3, Pamplona, 1993, pp. 143-167; D’Agostino, F., *Bioetica*, Torino, Giappichelli, 1998 y Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, trad. J.L. del Barco, Pamplona, EUNSA, 2000.

c) Finalmente, cabe avanzar la hipótesis, que deberá ser verificada en otra oportunidad, acerca del carácter primordialmente *ideológico*⁷⁸ de las propuestas de un principio de autonomía, tanto en la ética general, cuanto en la bioética; esta hipótesis defiende que el origen de ese principio en el pensamiento ilustrado lo integra en el marco de la ideología liberal y le otorga el carácter pseudo - emancipatorio que caracteriza a todas las ideologías y en especial a la liberal; por lo tanto, no se trata en este caso de un principio descubierto filosóficamente, sino de un artificio construido intelectualmente y destinado a satisfacer las exigencias de una ideología concreta; esto explica, en definitiva, que a pesar de los numerosos y fuertes argumentos esgrimidos en su contra y de su fracaso como guía en la praxis ética y bioética, siga siendo mantenido todavía por toda una corriente relativamente importante del pensamiento moral contemporáneo⁷⁹.

78 Acerca de la noción de *ideología*, vide: Massini Correas, C.I., *El renacer de las ideologías*, Mendoza, EDIUM, 1984.

79 Corresponde consignar aquí el agradecimiento del autor a sus colegas Marisa Villalba de Tablón, Miguel Verstraete y Héctor Padrón, quienes leyeron la versión original de este trabajo y sugirieron relevantes correcciones y adiciones.